



**Universidad
Zaragoza**

Trabajo Fin de Grado

La Filosofía del Encuentro

Autor/es

Guillermo Lairla González

Director/es

Luisa Paz Rodríguez Suárez

Facultad de Filosofía y Letras/ Grado en Filosofía

Año 2015

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	Pg.2
EL MATERIALISMO DEL ENCUENTRO.....	Pg. 5
LA FILOSOFÍA DEL ENCUENTRO EN EL MATERIALISMO DE DIDEROT.....	Pg. 10
LA FILOSOFÍA DEL ENCUENTRO A LA LUZ DEL PENSAMIENTO DE BERGSON: INTELIGENCIA Y DURACIÓN.....	Pg. 17
EL SER-EN-EL-MUNDO DE LA FENOMENOLOGÍA: LA FACTICIDAD DEL ENCUENTRO COMO “GÉNESIS DEL SENTIDO”.....	Pg.25
CONCLUSIÓN.....	Pg. 29
BIBLIOGRAFÍA.....	Pg.33

INTRODUCCIÓN

El término *filosofía del encuentro* es introducido por Althusser en su ensayo *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*. En este texto Althusser defiende la tesis de que existe una tradición materialista que ha permanecido soterrada en la historia de la filosofía, cuyo trayecto puede señalarse desde Epicuro y se extiende hasta pensadores como Maquiavelo, Spinoza, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger o Derrida. La exposición de esta línea histórica de autores no será objeto del presente trabajo; nos vamos a limitar —con respecto al texto de Althusser— a hablar de las tesis fundamentales que extrae de Epicuro y que sentarán las bases de esta *filosofía del encuentro*. A esta corriente Althusser la denomina “materialismo del encuentro”; aunque— como se verá— hace uso del término “materialismo” dándole un cierto carácter provisional, y, por ello, nos será útil para el desarrollo de esta disertación considerar que no se trata propiamente de un materialismo o, al menos, que el término como tal resultará superado en el propio desarrollo de esta filosofía.

Althusser define el “materialismo del encuentro” como un materialismo “de lo aleatorio y de la contingencia”¹, que se opone al materialismo de la tradición racionalista que— según Althusser— resulta un materialismo teleológico y de la necesidad: “una forma transformada y encubierta de idealismo.”² Esta corriente constituye un rechazo a cualquier concepción teleológica, a cualquier filosofía de la esencia, de la Razón y del Origen como categorías trascendentales. El “materialismo del

¹ ALTHUSSER, L., “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, (ed.) Pedro Fernández Lira, Arena Libros, Madrid, 2002, p. 32.

² *Ibidem*.

encuentro” postula una realidad que se constituye en el encuentro de contingencias, antes que cualquier razón y antes que cualquier causa. Althusser pretende llevar la filosofía hacia el pensamiento de la propia contingencia a través de la cual se determinan los avatares del devenir, llevándola a la inmanencia del encuentro mismo, en el que se instauran un Sentido y una Razón que, desde la *filosofía del encuentro*, se alumbran ya como un instante del devenir y no como categorías trascendentales. Desde una perspectiva de este tipo se niega la posibilidad filosófica de un Todo dado como principio trascendental u ontológico y, si ha de pensarse algo así como una “totalidad”, tan sólo se toma en consideración como carácter de un devenir— de una sucesión de encuentros, de cambios— que se colma a sí mismo en cada instante, en una apertura de Sentido.

De lo que se va a tratar aquí es de exponer primeramente las ideas fundamentales del “materialismo del encuentro” (*filosofía del encuentro*) que Althusser reivindica para, posteriormente, iluminar estas mismas bases dentro del pensamiento de varios autores o momentos de la filosofía.

El primer autor al que se va a hacer referencia— siguiendo un orden cronológico— va a ser Diderot. Contrastando las ideas propuestas por Althusser con su particular materialismo mecanicista, en el que se concibe el mundo como una naturaleza material, sensible, en la que todo constituye “momentos” de un despliegue necesario³ de azares, y en la que no existe, de modo alguno, plan ni Razón hacia la que se encaminen los hechos. En segundo lugar, se revisará la crítica que Bergson realiza sobre la inteligencia como herramienta torpemente dedicada a “mal comprender” la esencia del devenir, y la idea bergsoniana de la *duración* como un devenir de cambio incesante e imprevisible de novedades, de diferenciación, en el que cada momento constituye una apertura— o actualización— de una realidad plena cuya diferenciación resulta de carácter ontológico, esto es: un devenir en el que, a través de la facticidad— de la diferenciación— se produce una apertura del Ser hacia este mismo devenir, hacia la *duración*. Finalmente, y en relación a esta “apertura” del Ser que se mencionaba— y que también mencionará Althusser— se hará un pequeño repaso sobre la noción

³ Se verá más adelante en qué sentido para la *filosofía del encuentro* la idea de la contingencia no sólo no resulta incompatible con un cierto “fatalismo”, sino que contingencia y necesidad serán dos caracteres del devenir de esta filosofía.

fenomenológica de *ser-en-el-mundo* como apertura ontológica de un Sentido, de un mundo, en la facticidad, esto es: en el encuentro.

Como se ha advertido al principio de esta breve introducción, el término “materialismo” resulta inevitable en la parte que concierne a la exposición directa de las ideas del texto de Althusser. Sin embargo, de cuantos autores se han anunciado en el párrafo anterior— considerando a Heidegger y Merleau-Ponty en lo que concierne a la fenomenología— tan sólo a Diderot le corresponde la asignación inequívoca de materialista. Por esto, ya que Althusser se muestra cauto en la asignación del término— aunque tome la inspiración directamente del materialismo antiguo— y ya que utiliza también el término de “filosofía del encuentro”, convendrá tener presente que en cualquier caso se trata de esto: de una *filosofía del encuentro*.

Vamos entonces, a continuación, a exponer las tesis fundamentales de esta corriente que Althusser reivindica en su ensayo *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*.

EL MATERIALISMO DEL ENCUENTRO

Althusser comienza el texto hablando de la imagen epicúrea de la lluvia de átomos que en el vacío se precipitan sin encontrarse, en caídas paralelas. Esta lluvia paralela describe en el atomismo de Epicuro el estado previo a la formación del mundo. Los átomos que en el vacío se precipitan sufren una desviación (*clinamen*⁴) durante su caída que ocasiona encuentros entre ellos, de los cuales algunos toman consistencia y surgen, entonces, agrupaciones, amasijos de materia, y, en última instancia, las cosas del mundo y el mundo mismo. En esta breve descripción se enumeran los cuatro elementos— simbólicos— fundamentales del materialismo del encuentro: la lluvia (el paralelismo, el vacío), la desviación, el encuentro y la toma de consistencia.

Althusser extrae algunas tesis fundamentales de dos aspectos de esta lluvia epicúrea: el vacío y la desviación (o *clinamen*). Del primero de estos aspectos, es decir, del hecho de que antes de la formación del mundo preexistiera un vacío en el que los átomos— en definitiva: los elementos del encuentro— caían en trayectorias paralelas, considera que se puede extraer ya una tesis fundamental del atomismo de Epicuro. Esta primera tesis afirma la inexistencia de un sentido anterior, o *a priori*; esto es, la *no-anterioridad* del sentido. De esta idea Althusser recoge la importante implicación de que no puede, entonces, haber existido ninguna Razón ni Causa antes de la formación del mundo— antes de la formación de aquello que alberga, precisamente, la idea de Causa y la propia Razón. El mundo queda como un hecho consumado en el que se instaaura el reino de la Razón y el Sentido una vez consumado el hecho, y la consumación es el efecto de una contingencia, lo que nos lleva al segundo aspecto: la desviación (*clinamen*). De la desviación extrae Althusser una tesis importante sobre la contingencia: “Que el origen de todo mundo, y con ello de toda realidad y todo sentido, sea debido a una desviación, que la Desviación y no la Razón o la Causa sea el origen del mundo, da una idea del atrevimiento de la tesis de Epicuro.”⁵ De ello se extrae el hecho de la inexistencia previa de nada y de la propia contingencia de su “venir a ser”, o, como Althusser lo llama, su “toma de consistencia”. Los átomos que se precipitan en el vacío no tienen todavía más que una existencia ilusoria o potencial, es sólo a partir

⁴ El concepto se encuentra en Lucrecio, como recuperador del epicureísmo, pero no aparece directamente en los fragmentos que se conservan de Epicuro. Cfr. ALTHUSSER, L., “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, (ed.) Pedro Fernández Lira, Arena Libros, Madrid, 2002, p. 33.

⁵ *Ibid.* p.33.

del encuentro que se produce en sus desviaciones y su toma de consistencia⁶ que vienen a tener una existencia real, fáctica. Y en esta toma de consistencia, en este hecho que se consume, se instaura— dice Althusser— el reino de la Razón y del Fin, del Sentido y de la Causa.

Las ideas del vacío epicúreo y la desviación constituyen para Althusser una tesis sobre la contingencia del origen y, en definitiva, sobre la contingencia de la propia facticidad. El vacío en el que se suponen las trayectorias paralelas de los elementos del encuentro no sería del todo una nada respecto del encuentro y la toma de consistencia, si no fuera una desviación, una contingencia, lo que da lugar al encuentro; esto es, si en lugar de una desviación infinitesimal (indeterminada, ya que no hay determinaciones antes de la toma de consistencia) tuviéramos en el origen del encuentro un motivo, una razón o una causa, sería esta razón lo que habría en lugar de un vacío. No es el aspecto físico del vacío lo que le interesa a Althusser, sino su aspecto ontológico: nada del ser que resulta en el encuentro se encontró jamás en los prolegómenos de su toma de consistencia, y los elementos del encuentro no tienen más que una existencia previa ilusoria que se alumbra sólo *a posteriori* cuando el hecho se consume. Sobre este aspecto de la nada ontológica previa al ser que resulta y sobre la determinación de la posibilidad previa de este ser que resulta volveremos cuando hablemos de Bergson.

En definitiva, la filosofía del encuentro constituye un profundo rechazo a cualquier esencialismo, cualquier finalismo; un rechazo, incluso, a la Razón y al Origen como objetos transcendentales de la filosofía. El Origen, la Razón, el Sentido, como enunciados fundamentales de la filosofía quedan desplazados a la inmanencia del encuentro y la toma de consistencia. “No hay comienzo— dice Althusser— porque nunca ha existido nada antes que cualquier cosa.”⁷ Y con esto no se refiere Althusser a que nada en el mundo haya tenido jamás su vez primera, sino que, doquiera que la tuviera, no puede pensarse esto como un origen teleológico, racional, que responde a un fin; el *factum* que es el hecho del venir a ser de cualquier cosa— su toma de consistencia— debería ser pensado, más que como un origen, como la facticidad de una contingencia⁸. Cuando Althusser dice que “nunca ha existido nada antes que cualquier cosa” quiere decir que el encuentro que tiene lugar y toma consistencia no ha sido jamás

⁶ El encuentro bien podría no tomar consistencia y, por ende, no dar lugar a nada, o a un efímero.

⁷ *Ibid.* p. 55.

⁸ El *clinamen* ilustra esta contingencia.

precedido por nada más que por el “paralelismo” de los elementos que lo conforman; es decir, ninguno de los elementos del encuentro podría tener una pre-existencia como tal, ya que sólo se determinan como elementos del encuentro— como parte de un orden— cuando el hecho se consuma⁹.

“Y todo encuentro es aleatorio en sus efectos, dado que nada en los elementos del encuentro perfila, antes de este encuentro mismo, los contornos y las determinaciones del ser que saldrá del él. [...]Esto significa que ninguna determinación del ser resultado de la *toma de consistencia* del encuentro estaba perfilada, ni siquiera esbozada, en el ser de los elementos que concurren en el encuentro, sino que, por el contrario, toda determinación de estos elementos no es asignable más que en la mirada atrás del resultado sobre su devenir, en su recurrencia.”¹⁰

En el lugar del Origen y la Razón se sitúa una contingencia transcendental del Sentido del mundo, de la Razón de los hechos. Althusser considera que Heidegger rechaza, del mismo modo, toda cuestión sobre el origen al restaurar una contingencia transcendental del mundo en el que somos arrojados, y el cual remite a una apertura del ser (*ex -sistere*; “estar fuera de”) más allá de la cual nada puede ser buscado. Una apertura, un *ser-en-el-mundo* que ordena cualquier sentido posible. Sobre la idea fenomenológica del *ser-en-el-mundo* volveremos en el último apartado, pero lo que interesa remarcar ahora es que en el encuentro se forja un sentido, un mundo cuya trascendencia no puede remontarse más allá del hecho del encuentro, ya que el encuentro mismo constituye una apertura del ser a sus determinaciones mismas. Esta apertura del ser, este *ser-en-el-mundo* significa que la propia trascendencia del ser se constituye en la facticidad, en la sucesión de encuentros que se hacen y se deshacen.

No existe propiamente un *thelos* en la facticidad. La realidad, nuestra historia, no recorre ningún camino, sino que ella misma lo dibuja en la nada a través de un desarrollo de contingentes en el que la propia Razón y el propio Sentido no son más que un encuentro igualmente contingente. Este mundo no tiene, para Althusser, propiamente una historia, sino que está en ella. No existe un sentido *de* la historia, pero sí existe un sentido *en* la historia, que nace en el desarrollo de una secuencia de contingentes.

⁹ En el siguiente apartado se retomará esta idea cuando se hable de Diderot y la máxima: *Rerum novus nascitur ordo*.

¹⁰ *Ibid.* p. 60.

Ciertamente este mundo no se nos presenta como un sinsentido, y esto es porque adquiere sentidos, porque los encuentros, en sus tomas de consistencia, adquieren un sentido, pero sólo *a posteriori*, es decir, que ninguno de sus elementos portaba ya ni este sentido ni una parte siquiera. Por eso dice Althusser que cualquier determinación del ser que resulta, cualquier idea de causa, solamente puede referirse cuando se dirige la mirada hacia lo ya resultado, a lo que se ha fijado ya como determinación. Pero cuando el encuentro toma consistencia, se constituyen las determinaciones y, en definitiva, un orden. Como dice Althusser: “[...] es un hecho que tenemos que vérnoslas con este mundo y no con otro, [...]”¹¹. Y este mundo se nos aparece como sujeto a “leyes”, o, mejor dicho, como sujeto a una cierta regularidad. De esta regularidad aparente surge en nosotros la tendencia a refugiarnos— por mera conveniencia— en el examen de las regularidades y en la repetición de las formas¹²; sin embargo, la regularidad del hecho que se ha consumado descansa en una inestabilidad radical: el encuentro puede revocarse en cualquier momento sin atenerse a ninguna razón, ni a ninguna regularidad de las que nacieron con él.

Como hemos visto en el párrafo anterior, una vez consumado el encuentro, es un hecho que el encuentro se ha producido de determinada manera y no de otra; esto es, una vez consumado el hecho se determina como necesario de una vez para todas. De esta manera, la contingencia no se basa aquí en la nulidad de lo necesario, sino que este devenir de encuentros contingentes constituye un devenir necesario a la vez que contingente; y es que lo necesario no es otra cosa que aquello que es sin poder ser de otra manera, aunque haya resultado tal por una contingencia. Como dice Althusser: “[...] hay que pensar la necesidad como devenir-necesario del encuentro de contingentes.”¹³ Lo que no podría existir nunca es una necesidad *a priori*.

“¿En qué se convierte- dice Althusser- en estas circunstancias la filosofía?”¹⁴ En una filosofía del vacío; el materialismo del encuentro hace un “vacío filosófico”. La filosofía ya no puede ser el pensamiento fundamental sobre aquellas categorías trascendentales de Razón, de Fin o de Sentido; sino que, esta vez, el único objeto trascendental que la filosofía puede darse legítimamente es, precisamente, el vacío, la nada, en definitiva: la contingencia. Esta filosofía es aquella que piensa el hecho de la

¹¹ *Ibid.* p. 61.

¹² Sobre esta tendencia volveremos más abajo, cuando hablemos de Bergson.

¹³ *Ibid.* p. 60.

¹⁴ *Ibid.* p. 34.

contingencia de todo cuanto es y de todo cuanto pudiera adquirir un sentido. No se trata de negar que exista la razón como tal, ni de negar que exista un sentido enunciable para las cosas, sino que se trata de desvelar el trasfondo contingente sobre el que descansan.

En definitiva, podemos decir ya que la principal tesis— y la que más nos interesa extraer— de la “filosofía del encuentro” es que la realidad se constituye en un devenir de encuentros de contingentes, cada uno de los cuales no podría portar *a priori* ni un solo rasgo de la toma de consistencia— cuya determinación ocurre sólo *a posteriori*— y que, por lo tanto, no puede considerarse filosóficamente ninguna anterioridad del Sentido de la realidad. Althusser niega la posibilidad filosófica de la Causa *a priori* y, por tanto, de la razón del Origen. La filosofía transcendental se encuentra, entonces, con el vacío epicúreo: con una ausencia de Razón.

LA FILOSOFÍA DEL ENCUENTRO EN EL MATERIALISMO DE DIDEROT

Muchas de las ideas que Althusser pone de relieve en su enunciación de este “materialismo del encuentro” pueden encontrarse- y de eso se trata en este apartado- en el desarrollo filosófico del particular materialismo de Denis Diderot. La imagen de la lluvia de átomos, la idea de la desviación (*clinamen*), el encuentro entre los átomos que conforman el mundo y sus desencuentros son ideas que Diderot conocía bien de primera mano, ya que él mismo se encargó de revisar la traducción que del *De Rerum Natura* hizo Logrange antes de que fuera publicada en 1769. Así, la inspiración epicúrea que recoge Althusser para el “materialismo del encuentro”, se hace patente en Diderot y en su particular filosofía, que muestra, como veremos, profundas semejanzas con la filosofía que reivindica Althusser.

Por otra parte, las ideas que aquí vamos a recoger de Diderot se encuentran mayormente expresadas en tres de sus obras, todas ellas obras literarias que, aunque son, sin duda, filosóficas, expresan su filosofía a través de narraciones y conversaciones ficticias cuya riqueza literaria hace, en ocasiones, que sus palabras resulten insustituibles por una simple explicación. La mejor exposición de su materialismo mecanicista la constituye la obra de *El sueño de D'Alembert*, en la cual se desarrolla todo un diálogo imaginado entre varios personajes reales: el propio Diderot, D'Alembert, Bordeu y Mademoiselle De l'Espinasse. La mayor parte del diálogo consiste en el delirio o ensoñación en que queda sumido D'Alembert tras conversar sobre el mundo, en términos filosóficos, con Diderot- ensoñación que sirve al propio Diderot, como autor, para hacer decir a D'Alembert cosas que quizá él nunca diría. De l'Espinasse juega el papel de una credulidad racional, cuerda y mesurada que debe ser persuadida por aquellas ideas que, pareciendo ensoñaciones o quimeras, resultan ser más cabales que su propia cordura; Bordeu será quien medie, a través del razonamiento, a favor de los “disparates” que aturden a D'Alembert y que ha tomado directamente de su conversación con el filósofo (Diderot). Aunque en esta obra se recogen prácticamente la totalidad de las ideas que vamos a desarrollar, en *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven* se pueden apreciar ideas semejantes. Finalmente, en *Jacques el fatalista*, a través del personaje central de Jacques, Diderot expresa un fatalismo en torno a la idea de necesidad y determinación de las causas que recuerda a la

idea de la determinación *a posteriori* que ya hemos mencionado con Althusser, así como la idea de un “devenir-necesario” de contingentes.

Diderot desarrolla un materialismo de los cuerpos sensibles, en el que concibe que hasta el último punto de materia que se halla en el mundo siente y padece. Por este mismo motivo, un agregado de materia sensible es, precisamente, un ser sensible. No hay mayor causa para el hombre, no es esta vez una suerte de *ens cogitans* cuya esencia es la misma transcendencia del *cogito*, sino que para Diderot el hombre y su conciencia están hechos de la misma “pasta” que compone hasta el último átomo de materia. En el artículo “Hobbes” de la *Encyclopédie* dice Diderot: “pienso, luego la materia puede pensar.”¹⁵ Diderot, con su filosofía, se deshace de la idea de una Razón trascendental: si hay una Razón, si hay algo así como un *cogito*, sólo puede ser desde la inmanencia— y, como veremos, la inmanencia respecto de un mundo sujeto a revoluciones.

En el materialismo de Diderot el encuentro se produce entre átomos que no son otra cosa que materia sensible, y la vida no consiste en una complejidad mayor: tan sólo en agrupaciones que adquieren, a través del encuentro, una sensibilidad común que se pierde cuando el agregado se disuelve, de nuevo, en partículas sensibles que habrán de volver a agruparse.

“Y aquel— dice Diderot— que expusiera a la Academia el progreso de la formación de un hombre o de un animal no emplearía más que agentes materiales, cuyos efectos sucesivos serían un ser inerte, un ser que siente, un ser que piensa, un ser que resuelve el problema de la precesión de los equinocios, un ser sublime, un ser maravilloso, un ser que envejece, que languidece, que muere, un ser disuelto y devuelto a la tierra vegetal.”¹⁶

Diderot utiliza la alegoría de un enjambre de abejas que llega a componer un individuo único, y compara el mundo con un gran panal. Alguien que no hubiera visto componerse al enjambre juzgaría— dice Diderot— que se trata de un ser con cientos de cabezas y millares de alas y patas, cuando, en realidad, es un individuo compuesto por partes que se componen cada una de un único par de patas, un único par de alas, y una

¹⁵ Citado por Javier Moscoso en “Los sueños de la razón: Diderot entre *les lumières* y *les ténébres*” en: DIDEROT, D., *El sueño de D’Alembert*, Compañía Literaria, Madrid, 1996, p. 22.

¹⁶ DIDEROT, D., *El sueño de D’Alembert*, Compañía Literaria, Madrid, 1996, p. 110.

sola cabeza¹⁷. Es decir, que alguien que no asiste al encuentro observará las partes como subsumidas bajo la lógica del todo que, tras el encuentro, parecen formar, como si las partes hubieran sido desde siempre partes del todo; pero lo cierto es que no hay más que el encuentro de individuos, *a-tomos*, que sólo tras el encuentro pueden ser tomados como partes.

Las ideas epicúreas de una nada previa y de una sucesiva unión de “partes” encuentran, nuevamente, expresión en el planteamiento materialista de Diderot: “Nada al principio— dice D’Alembert en la conversación— después un punto viviente... A ese punto viviente se le une otro, y otro más; y por esas uniones sucesivas resulta un ser, uno; pues yo soy uno, de eso no sabría dudar.”¹⁸ He aquí, entonces, el fenómeno de la lluvia epicúrea. Un ser sensible tiene lugar a partir de un agregado de materia sensible— de un encuentro y una toma de consistencia—, a esta sensibilidad común le es propia la organización de la memoria y así es como, por la ligazón de la historia en que se convierte su propia vida, este amasijo de materia sensible desarrolla una conciencia¹⁹ de sí, siendo capaz, en definitiva, de pensar. Tiene lugar entonces un momento de delirio: “Hay un momento de delirio— dice Diderot— en el que el clavecín sensible ha pensado que él era el único clavecín que hubiera en el mundo y que toda la armonía del universo pasaba por él.”²⁰ El clavecín sensible no es más que una alegoría que Diderot emplea en la conversación para mostrar la tendencia humana a medir todo a su imagen, y mostrar cómo todo ser, cual fuera el cuerpo que adoptara esta misma sensibilidad, desarrollaría la misma tendencia. Así nace el sofisma del efímero: “Es el de un ser pasajero— dice Diderot— que cree en la inmutabilidad de las cosas.”²¹ Sofisma que Diderot ilustra maravillosamente recurriendo a la rosa de Fontenelle, según la cual los jardineros habían de ser inmortales, pues jamás había visto morir a uno.

Frente al sofisma del ser efímero que juzga inmutables las cosas que no cambian en su fugaz lapso de tiempo, Diderot apuesta por un mundo en continua transformación: un mundo cuyas formas no permanecen demasiado tiempo sin desfigurarse en formas completamente distintas.

¹⁷ Cfr. *Ibid.* p. 149.

¹⁸ *Ibid.* p. 144.

¹⁹ Para Diderot la conciencia se encuentra en el centro común de todas las sensaciones. Cfr. *Ibid.* p. 241.

²⁰ *Ibid.* p. 129.

²¹ *Ibid.* p. 169.

“¿Qué es ese mundo señor Holmes? Un compuesto sujeto a revoluciones que indican todas ellas una constante tendencia a la destrucción; una rápida sucesión de seres que se siguen entre sí, se empujan y desaparecen, una simetría pasajera, un orden momentáneo. Os reprochaba hace un momento que estimabais la perfección de las cosas por vuestra capacidad, y os podía acusar ahora de medir su duración por la de vuestros días.”²²

Diderot nos habla, en otro momento, de la gota de agua de Needham²³, en la que todo sucede en un abrir y cerrar de ojos, en la que los diminutos animáculos se suceden y se transforman, y la compara con el mundo, en el que el mismo fenómeno simplemente dura un poco más. En el mundo todo comienza y acaba sin cesar, un orden se disuelve y deja paso a otro orden que quizá no dure más de un instante— tal vez no tome consistencia—, o quizá lo suficiente para que un ser inteligente y efímero se haga a él. *Rerum novus nascitur ordo*. Tal es el principio eterno para Diderot: el nacimiento de las cosas trae consigo un nuevo orden; y tal es la condición de este mundo para Diderot: un mundo que cambia a merced de los azares, en el que habita una sucesión de formas de las cuales sólo algunas perseveran y todas terminan pasando. “¿Quién sabe— dice D’Alembert— si ese bípodo deforme, que no mide más de cuatro pies, que se llama hombre incluso en la vecindad del polo, pero que no tardaría en perder su nombre si llegara a deformarse todavía un poco más, no es la imagen de una especie que pasa?”²⁴

Y en medio de tanto cambio existe, sin embargo, para nosotros la apariencia de un mundo estable, regido por leyes que se pueden examinar y cuyo conocimiento nos dota, no sólo de capacidad interpretativa, sino que de una cierta capacidad proyectiva también. Pero esto sólo es el efecto de una pequeña perspectiva: la de un ser que vive por un instante en comparación con la eternidad de los tiempos. “A través de todas las vicisitudes— se pregunta D’Alembert— que he soportado en el transcurso de mi duración, sin tener quizás ahora ni una molécula de las que traje al nacer, ¿cómo es que

²² El fragmento es una parte de la conversación entre dos personajes, Saunderson- ciego de nacimiento y geómetra- y el ministro Gervas Holmes, que Diderot narra en *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*. Saunderson recibe, en su lecho de muerte, la visita del ministro y conversan sobre los posibles orígenes del mundo. DIDEROT, D., *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, en *Carta sobre los ciegos seguido de Carta sobre los sordomudos*, Pre-Textos, Letras Diferentes, Valencia, 2002, p. 46.

²³ John Needham fue un biólogo inglés del siglo XVIII que se dedicó a estudiar, a través del microscopio, la generación y descomposición de los organismos vivos. Realizó un famoso experimento en 1748 según el cual creyó poder demostrar la generación espontánea de animáculos contenidos en líquido fermentado. Cfr. “Needham, John Turberville” en: *Diccionario enciclopédico Salvat Universal*, XV, Salvat Editores, Barcelona, 1981, p. 85.

²⁴ DIDEROT, D., *El sueño de D’Alembert*, Compañía Literaria, Madrid, 1996, p. 166.

sigo siendo yo para los otros y para mí?”²⁵ Bordeu le contesta que es así por la memoria, pero también por la lentitud de las vicisitudes— una lentitud relativa a nuestra existencia, se entiende. E igual que uno se identifica a sí mismo a través de la lentitud de las vicisitudes, identifica al mundo, de manera suficientemente reconocible, a través de las mismas vicisitudes. Pero si las vicisitudes sucedieran en un abrir y cerrar de ojos, como suceden para nosotros en la gota de agua de Needham, el cambio de unas formas a otras se nos presentaría como la destrucción de unas y el nacimiento de otras, nada parecido a un proceso de cambio sobre una misma identidad, ni siquiera sobre un mismo sentido u orden. “Si hubierais pasado en un abrir y cerrar de ojos— dice Bordeu— de la juventud a la decrepitud, habríais sido arrojado en este mundo como en el primer momento de vuestro nacimiento; no hubierais sido vos mismo ni para vos ni para otros que tampoco hubieran sido ellos para vos.”²⁶

En definitiva, Diderot nos muestra un mundo que se ensaya a sí mismo a través de una infinidad de momentos, a través de una infinidad de efímeros cuyo orden parece con ellos, y no reserva para la existencia humana un momento privilegiado: la Razón, el Sentido, no podrían ser categorías trascendentales; sólo un ser que siente y que, a través de su duración en las vicisitudes, termina pensando. No hay una Razón en el mundo, tan sólo el momento de la razón. No hay un *thelos* en este mundo de materia sensible, sólo agrupaciones, encuentros, que dan lugar a formas que perduran y perecen en nuevas formas. Sin embargo, como cuando Althusser decía que “es un hecho que tenemos que vernoslas con este mundo y no con otro”, Diderot concibe una necesidad de las formas que acaecen en el devenir azaroso: una vez que suceden las cosas no podrían resultar de otra manera, y se iluminan por siempre como resultado necesario de una concatenación de causas contingentes.

“Creía— dice Diderot sobre Jaques el fatalista— que un hombre se encaminaba tan necesariamente a la gloria o a la ignominia como una bola que tuviera conciencia de sí misma seguiría la pendiente de una montaña; y que, si nos fuera posible conocer el encadenamiento de las causas y los efectos que constituyen la vida de un hombre desde el momento de su nacimiento hasta su

²⁵ *Ibid.* p. 228.

²⁶ *Ibid.* p. 228.

último suspiro, nos quedaríamos convencidos de que no ha hecho sino lo que era necesario hacer.”²⁷

El fatalismo de Diderot no es en absoluto un determinismo teleológico; aunque el personaje de Jacques el fatalista no pare de repetir que “todo lo que nos ocurre de bueno y de malo aquí abajo estaba escrito ahí arriba”²⁸, no refiere con eso a otra cosa que lo que acabamos de leer: cuando los azares acaecen adquieren una determinación, una significancia en un mundo determinado y entonces, sólo después del acontecimiento, podría parecer que todo transcurre a lo largo de un devenir preformado; sin embargo, siempre estamos en el instante de después, siempre miramos desde alguna determinación. Cuanto sucede en el desarrollo de lo que tiene lugar resultaría una evidencia—según dice Diderot en la última cita— para un observador omnisciente que dirigiera su mirada hacia todo lo pasado, incluido el instante anterior a su mirada. De nuevo la idea— que ya vimos con Althusser— de que cualquier determinación de los hechos sólo es tal *a posteriori*, pero que, sin embargo, nunca podría no ser tal. No existe un sentido de las cosas previo a ellas mismas— *rerum novus nascitur ordo*— sino que tiene lugar junto a ellas, y, en tanto que tal, aquellas cosas siempre habrán de ser contingentes. He aquí el desarrollo de los acontecimientos del mundo como el despliegue de un azar necesario²⁹.

Diderot considera que asegurar que algo es y podría haber sido de otro modo no es nada distinto a asegurar que algo es y que no es ese algo mismo. De esta forma resuelve bajo una simple máxima toda cuestión moral y, en definitiva, la cuestión de la libertad: *Operari sequitur esse*. Para Diderot la voluntad nace siempre de algún motivo interior que se fundamenta en alguna reminiscencia, alguna impresión presente o, quizá, alguna proyección sobre el porvenir. Y así, todo cuanto hacemos no resulta ser para Diderot otra cosa que el efecto necesario de la causa única que somos nosotros mismos— efecto, a su vez, de innumerables causas—, puesto que es uno mismo el que actúa, de lo contrario habría que suponer que es otro el que actúa. El problema de la libertad no es tal para Diderot, simplemente enuncia este particular fatalismo en el que

²⁷ DIDEROT, D., *Jacques el fatalista*, Gredos, Biblioteca Universal, Madrid, 2002, p. 225.

²⁸ *Ibid.* p. 57.

²⁹ No obstante, cabría señalar un pequeño matiz que se encuentra en la noción “fatalista” que tiene Diderot de la necesidad y que no podría señalarse en Althusser al respecto de lo mismo: Diderot explicita su comprensión mecanicista del devenir cuando, como hemos visto, enuncia que bajo el conocimiento de todas las causas, hasta la más leve, el desarrollo del devenir adquiriría por sí mismo su propia explicación, hallando en ésta misma la justificación de su carácter necesario.

las causas se engloban en una totalidad mecanicista cuyos avatares resultan siempre necesarios, igual que lo resultaría hasta el último engranaje de la maquinaria más compleja. Del mismo modo, elimina Diderot cualquier cuestión de transcendencia sobre la moral.

“[Sobre el autoestima, la deshonra, el remordimiento] Puerilidades— dice Diderot a través de la voz de Bordeu— fundadas sobre la ignorancia y la vanidad de un ser que se imputa a sí mismo el mérito o el demérito de un instante necesario.”³⁰

Ni en el fatalismo de Diderot, ni en su mecanicismo, cabría ver una concepción teleológica, pues, aunque para él cada instante resulte necesario, no hay un proyecto ni una razón hacia la que se encamine el mundo; la necesidad de cada instante puede determinarse únicamente en razón de la concatenación de sus causas, esto es, siempre *a posteriori*. El materialismo de Diderot comprende el mundo como una totalidad mecanicista, pero este mecanicismo no privilegia ninguna determinación. Podría decirse que, en términos ontológicos, valdría lo mismo para Diderot un mundo que se forma y perece al instante siguiente que otro que perdurase por siglos, pues ninguno de los dos trazaría nunca ningún plan preformado ni esencia trascendental alguna: ambos resultarían igualmente contingentes e igualmente necesarios. Y la complejidad de los procesos, y de las cosas del mundo, que podría llevarnos a pensar en términos teleológicos responde tan sólo al hecho de la infinidad de causas que se encadenan de lejos; de aquí nace el sofisma del efímero. El orden que nace en el mundo no responde a una determinación previa, sino a una sucesión de azares, de contingencias, que aparecen y se desvanecen sin cesar hasta que dan con una forma que consiste el instante suficiente para que un ser proclame el nacimiento de este orden.

“Cuántos mundos estropeados, fallidos, se han disipado, se reforman y se disipan tal vez a cada instante, en espacios distantes, donde yo no toco nada y donde vos no veis, pero donde el movimiento continúa y continuará cambiando amasijos de materia hasta que hayan obtenido algún apaño en el que puedan perseverar.”³¹

³⁰ DIDEROT, D., *El sueño de D’Alembert*, Compañía Literaria, Madrid, 1996, p. 254.

³¹ De nuevo otro fragmento de la conversación entre Saunderson y el ministro Gervas Holmes. Habla Saunderson. DIDEROT, D., *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, en *Carta sobre los ciegos seguido de Carta sobre los sordomudos*, Pre-Textos, Letras Diferentes, Valencia, 2002, p. 46.

LA FILOSOFÍA DEL ENCUENTRO A LA LUZ DEL PENSAMIENTO DE BERGSON: INTELIGENCIA Y DURACIÓN

Con Diderot y con Althusser se ha hablado de una perspectiva “materialista”. Althusser— y ya se ha advertido desde el principio— le asigna al término “materialismo” un carácter provisional, como una mera solución al problema terminológico de lo que, en definitiva, es esta *filosofía del encuentro* que reivindica. Sin duda, en Diderot el calificativo es menos confuso. Pero al pasar a hablar de Bergson, convendría aclarar que no se le pretende incluir en algo así como una corriente materialista³². Sin embargo, como se verá, en el desarrollo de algunas de las ideas filosóficas de Bergson se encuentran semejanzas con esta “inspiración” althusseriana de la *filosofía del encuentro*.

En Bergson nos encontramos con una concepción filosófica de la vida como devenir que transcurre a través del cambio y que, además, resulta esencialmente imprevisible a cada instante. Bergson describe la vida como un flujo de evolución creadora que transcurre a través de un cambio incesante de formas nuevas e imprevisibles; un devenir cuya naturaleza misma es el cambio. Se trata de una concepción filosófica que se deshace de cualquier Razón, Sentido o Plan trascendente respecto de lo que es el propio devenir; es decir, se trata de una perspectiva que afirma la dispersión, la creación radical de novedad, frente a un orden teleológico, finalista o mecanicista.

El cambio se define, para Bergson, como la esencia del devenir, como el modo en que acontece la facticidad. Nada de lo que acontece permanece estable en formas semejantes ni por un instante, y, así, las formas- dice Bergson- no resultan ser más que la instantánea tomada sobre la *duración*, y los estados no resultan ser más que tendencias. ¿Quién o qué se encarga entonces— ya que el mundo se nos muestra como compuesto por formas y estados— de tomar esta instantánea de la realidad? La inteligencia— nos dice Bergson.

Así pues, la primera tesis de Bergson que nos interesa exponer es la que sigue: “La inteligencia se caracteriza por una natural incompreensión de la vida.”³³

³² Si algún calificativo “taxonómico” se le pudiera poner a Bergson, quizá fuera el de “vitalista”. Pero para nosotros lo más útil es prescindir, de momento, de estos “títulos” filosóficos.

³³ BERGSON, H., *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1973, p. 152.

“Nuestra inteligencia se subleva contra esa idea de la originalidad y la imprevisión absoluta de las formas. Nuestra inteligencia, tal y como la ha modelado la evolución, tiene como función esencial esclarecer nuestra conducta, preparar nuestra acción sobre las cosas, prever, para una situación dada, los acontecimientos favorables o desfavorables que surgirán o se derivarán de ella. Aísla, pues, nuestra inteligencia, instintivamente, en cada situación, lo que se parece a lo ya conocido; busca lo igual a fin de poder aplicar su principio de que *lo mismo produce lo mismo*.”³⁴

De este modo la inteligencia resulta ciega ante la esencia de la vida, que es el puro devenir, cuyas formas cambian sin cesar dando lugar a una continua novedad. Nada de cuanto se despliega en el devenir podría predecirse jamás, y esto es de lo que la propia inteligencia se defiende; es en este sentido que se caracteriza por una “natural incompreensión de la vida”. La inteligencia y, por tanto, la percepción, están enfocadas hacia la acción, a una perfecta inserción de nuestro cuerpo en el medio material, o— como dice Bergson— “a pensar la materia”³⁵. Así, nuestra inteligencia no alcanza a abarcar la verdadera naturaleza de la vida y las categorías que comúnmente utiliza nuestro pensamiento no podrían aplicarse exactamente a las cosas de la vida. En definitiva, la inteligencia recompone una imagen simbólica de la realidad, sustituyendo lo real por el símbolo. La inteligencia se afana en comprender la experiencia como una sucesión de inmovilidades, como una sucesión de estados discontinuos, que pueden comprenderse y examinarse en términos de lo ya conocido, y de la que cabe esperar un cierto grado de previsibilidad. Pero la fijeza que se afana en componer la inteligencia no resulta ser más que una conjunción efímera de movilidades, pues aquello que de veras es consustancial al mundo y duradero en él es, precisamente, el cambio.

La inteligencia, al analizar la realidad en términos de lo “mismo”, cae en el error crucial de razonar en términos de “más” y de “menos”. Bergson se muestra crítico con el planteamiento común que suele considerarse respecto del no-ser, el desorden o lo posible. Esto es, Bergson critica las formas de negatividad como fuentes de falsos problemas. El planteamiento erróneo es pensar que el ser viene a llenar un vacío de no-ser, o que el orden suprime un desorden, incluso que lo real constituye la determinación de lo posible. La ilusión que aquí se desarrolla consiste en considerar que el ser y el

³⁴ *Ibid.* p. 38.

³⁵ *Ibid.* p.9.

orden se preceden a sí mismos y al acto que los constituye, considerando que todo nace de un acto de realización de un elemento preformado. Así, lo que precede al acto es una negatividad respecto de lo que origina el acto, oponiendo a lo real y al orden algo así como una “nada”. De esta manera, la idea de la nada nace de aplicar la lógica de un orden a otro orden de naturaleza absolutamente distinta que, en términos de diferencias de grado— aquellas diferencias que se comprenden dentro de un mismo orden— se define como nulidad absoluta. En oposición a este planteamiento, Bergson niega que pueda hablarse de orden y desorden, y afirma que, más bien, se trata de órdenes distintos que se suprimen³⁶. El error consiste en ver diferencias de grado donde sólo hay diferencias de naturaleza, que no pueden implicar nada negativo. En la negatividad todas las diferencias se funden en una generalidad, en la idea homogénea de un ser o de un orden, así, lo que no participa de esta homogeneidad no se admite en sus propios términos, en su propia naturaleza (en su propia diferencia), sino que se define como negatividad (en términos de diferencias de grado). Para Bergson la negación siempre implica abstracciones demasiado generales que pasarían por alto las diferencias sustanciales, y en este sentido puede entenderse también una crítica a la idea del desarrollo dialéctico, el cual, como hemos visto, Althusser rechaza como idealismo encubierto y al cual Bergson acusa de utilizar conceptos demasiado amplios “cual vestidos que quedan muy holgados”³⁷. La *filosofía del encuentro* se basa en la primacía de la positividad frente a la negatividad, lo que en Bergson se traduce como la primacía de las diferencias de naturaleza frente a las diferencias de grado.

En definitiva, la negatividad viene de considerar bajo un mismo orden aquello que lo ha precedido y que se muestra ahora como posible y pensable *a priori*. Para la inteligencia las cosas se le aparecen como pensables de antemano, y su posibilidad se le muestra como preexistente. Pero Bergson considera que más bien sucede lo contrario, es decir, que las cosas no resultan pensables más que *a posteriori* y que su posibilidad nunca las podría preceder. Para Bergson lo posible no es más que “el espejismo de lo presente en lo pasado.”³⁸ Lo posible es la imagen del presente que se arroja sobre el pasado sólo una vez que se ha producido; e, igualmente, la “nada” que precede al acto

³⁶ Recordemos la máxima que se ha mentado respecto de Diderot: *Rerum novus nascitur ordo*.

³⁷ DELEUZE, G., *El bergsonismo*, Cátedra, Teorema, Madrid, 1987, p. 43.

³⁸ BERGSON, H., *Memoria y Vida*, (ed.) Gilles Deleuze, Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, Madrid, 1977, p. 32.

que origina la realidad que viene a llenar esta “nada”, es tan solo la imagen que de un orden— o una realidad— se arroja sobre lo pasado.

“A medida que la realidad se crea— dice Bergson—, imprevisible y nueva, su imagen se refleja tras ella en el pasado indefinido; de este modo encontramos que fue posible siempre, pero sólo en este momento preciso comienza a haberlo sido siempre: por eso yo decía que su posibilidad, que no precede a su realidad, la habrá precedido una vez que la realidad aparece.”³⁹

De esta forma, mirando hacia lo pasado, desde lo que ya ha acaecido, se puede señalar una dirección, se puede hablar en términos de “más” y de “menos”, se puede hablar de un sentido de la marcha, y se puede hablar del proceso como si fuera tal con arreglo a un fin o un orden; pero sólo cuando aquello que ahora parece haber sido siempre el fin resulta que es. Por tanto, nunca existió realmente una dirección determinada *a priori*, y nunca podría haberse adivinado. No existió nunca un Origen antes del acto mismo de constitución. Es el acto mismo el que marca el camino, y no marca otro que su propio camino. “La vida— dice Bergson— es esencialmente una corriente lanzada a través de la materia, que saca de ésta lo que puede. Hablando con propiedad, no hubo nunca proyecto ni plan.”⁴⁰ Y ya que la vida no opera sin direcciones, se podría decir que hay “finalidad”— como dice Deleuze al respecto— en el transcurso de lo real (o que “es un hecho que tenemos que vérnoslas con este mundo y no con otro”, como decía Althusser), pero no hay algo así como un “fin” que supondría tales direcciones hechas y preexistentes; las direcciones son hechas a la par del acto que las recorre.

Bergson critica el finalismo y el mecanicismo porque ambos suponen la realidad como una tendencia hacia la realización de un plan. El desarrollo de esta realización se supone como un proceso con partes, marcado por diferenciaciones de grado, de forma que cada momento del devenir se considera como una parte de un proceso que se subsume bajo la lógica, o bajo el orden, de un determinado plan desde siempre, o para siempre, trazado. Sin embargo, para Bergson, el proceso carece de partes, pues en el proceso real sólo hay diferencias de naturaleza. Un proceso considerado bajo diferencias de grado, como constituido por partes, adopta la forma de un plan, y por eso puede

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ BERGSON, H., *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1973, p. 235.

resultarnos— como dice Bergson— tan maravilloso el origen de una estructura compleja como, por ejemplo, la del ojo.

“En el fondo de nuestra extrañeza se halla siempre la idea de que habría podido realizarse tan solo una parte de ese orden, de que su realización completa es una especie de don. Ese don creen los finalistas que lo dispensa de una sola vez la causa final; los mecanicistas, en cambio, creen obtenerlo poco a poco, por obra de la selección natural. [...] En realidad, la causa es más o menos intensa, pero sólo puede producir su efecto en bloque, de una manera acabada.”⁴¹

Como diría Diderot: el ojo podría ser la imagen de un órgano, de una estructura que pasa. El resultado total se presta como tal, como acabado, en el instante en que toma consistencia su orden propio, pero no es más que un orden que pasa. Para Bergson algo así como un Todo no podría estar nunca dado, sino que, si hay un Todo, se actualiza a cada momento, es decir, se trataría de un Todo instantáneo que no puede prolongarse en el instante siguiente, “sino que— explica Deleuze— moriría para renacer al instante siguiente, en un pestañeo o escalofrío que siempre comienza de nuevo.”⁴² Deleuze considera que el tema constante del bergsonismo es la confusión que nace de la asimilación de las diferencias de naturaleza a las diferencias de grado y que nos hace creer que todo está dado, aunque sea de derecho, “aunque sólo sea bajo la mirada de un Dios.”⁴³

En oposición— aunque quizá no sea demasiado acertado hablar de “oposición”— a la imagen de la realidad que se forja nuestra inteligencia, Bergson introduce el concepto de la *duración* como tejido mismo de la realidad, que se define como un devenir de cambio continuo. Deleuze señala dos caracteres fundamentales de la duración bergsoniana: continuidad y heterogeneidad— además de que la define como condición de la experiencia. La duración es, entonces, una multiplicidad de diferencias de naturaleza, pero, además de múltiple, la duración es un *continuum* que carece de partes. La continuidad como principio fundamental de la duración no debería confundirse con una suerte de argumento dialéctico, ya que hemos visto que Bergson rechaza la negatividad y ésta constituye un momento fundamental del despliegue dialéctico. La duración constituye una serie continua porque el momento siguiente

⁴¹ *Ibid.* p. 96.

⁴² DELEUZE, G., *El bergsonismo*, Cátedra, Teorema, Madrid, 1987, p. 91.

⁴³ *Ibid.* p. 110.

contiene siempre el precedente, pero no al modo de la dialéctica, como asimilado en una síntesis que sería el momento siguiente, sino como reanudado: comenzado de nuevo, actualizado. En esta idea de la duración como multiplicidad indivisible, o continua, puede entenderse la idea del Todo que renace a cada instante y que se ha mencionado en el párrafo anterior. En la duración hay multiplicidad, pero no hay partes, porque hay tan solo diferencias de naturaleza (de orden), siendo cada una de ellas el punto en el que muere y renace la totalidad de la duración.

Esta concepción bergsoniana del tiempo, la duración, resulta distinta— es más, radicalmente distinta— a cualquier concepción lineal del tiempo que nos haga pensar en una teleología, o en el despliegue de un único proceso constituido por partes que expresan, cada una de ellas, un carácter determinado de un mismo orden. La relación entre pasado y presente resulta aquí bien distinta. En la duración, sin el pasado el presente no pasaría. “El pasado y el presente— explica Deleuze— no designan dos momentos sucesivos, sino dos elementos que coexisten: uno, que es el presente que no cesa de pasar; el otro, que es el pasado y que no cesa de ser, pero mediante el cual todos los presentes pasan.”⁴⁴ Que lo presente sólo pasa mediante lo pasado quiere decir que lo pasado sólo se prolonga actualizándose en lo presente, y se actualiza diferenciándose: creando novedad. En Bergson el impulso vital es una evolución creadora que designa la incesante actualización de lo pasado en líneas divergentes de diferenciación. El pasado no es un tiempo fosilizado que quedaría atrás para el recuerdo arqueológico, o como cimientito abandonado de un presente que continúa constituyéndose, sino que viene cada vez, actualizado, en el instante presente, presentando— valga la redundancia— una diferenciación radical. Esto es lo que quiere decir que la duración, o el devenir en definitiva, constituya un Todo continuo que muere y nace, con todo su pasado, en cada presente.

Bergson rechaza los métodos tradicionales de la filosofía, que considera inapropiados, ya que se aplica para la especulación una forma de pensar que está enfocada a la acción: la inteligencia. Bergson realiza toda una crítica de la inteligencia a la que considera torpemente capacitada para comprender el verdadero movimiento de la realidad y sitúa en ella la fuente de todos los malos entendidos de la filosofía. Es decir,

⁴⁴ *Ibid.* p. 59.

para Bergson el error no es resolutivo, sino de planteamiento. En oposición a la inteligencia, que dirige su acto comprensor hacia la materia, sitúa Bergson a la intuición, cuyo acto comprensor se dirige, siempre por empatía, hacia la vida, hacia la duración. Pero entre ambos términos no existe una relación de radical dicotomía, ni de exclusión tampoco, sino que existe, más bien, una relación de complementariedad. “Hay cosas— dice Bergson— que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que, por sí misma, no hallaría jamás. Esas cosas sólo las hallaría el instinto; pero éste nunca las buscará.”⁴⁵ Así pues, Bergson reivindica una nueva forma de conocimiento— en definitiva, una nueva forma de hacer metafísica— para la que inteligencia e intuición trabajen conjuntamente. Este conocimiento— dice Bergson— “si es posible, será prácticamente inútil, no extenderá su imperio sobre la naturaleza, incluso se opondrá a ciertas aspiraciones naturales de la inteligencia; pero si ese conocimiento se lograra, sería la realidad misma lo que él abarcaría en un definitivo abrazo.”⁴⁶ La filosofía tiene que ser, para Bergson, un esfuerzo por que la inteligencia se violenta a sí misma, por ir contra la inclinación natural de la inteligencia. Esto es, un esfuerzo por superar la experiencia misma; llegando a decir, incluso, que la filosofía tiene que ser un esfuerzo por superar la condición humana.

En definitiva, interesa aquí quedarnos con la imagen bergsoniana de un devenir que se despliega en una continua creación de novedades, en una continua diferenciación. Un devenir que, además, se despliega como un *continuum* en el que no podrían separarse partes, estadios, que nos hagan pensar el transcurso como una determinación de un proceso prefigurado (finalismo) o que podría haberse prefigurado antes de su constitución (mecanicismo). Que los hechos trascurren a través de una diferenciación radical (de naturaleza) significa que los hechos resultan contingentes en tanto que no podría haber existido nunca para ellos una pre-determinación lineal, esto es, resultan radicalmente imprevisibles porque nunca fueron posibles más que *a posteriori*, cuando el Todo de la *duración* se ha actualizado. Se trata de oponer esta perspectiva de la *duración* a aquella otra, propia de la inteligencia— como dice Bergson— en la que la realidad viene a transcurrir a lo largo de estados que se suceden de forma lineal, como colmando su propia ausencia dentro de un mismo orden. Es desde esta perspectiva desde la que nos interesa pensar el devenir como el despliegue de una

⁴⁵ BERGSON, H., *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1973, p. 141.

⁴⁶ *Ibid.* p. 297.

contingencia que no nos vamos a representar como una mera expresión de posibilidad— ya hemos visto en qué términos define Bergson lo posible—, sino como una expresión de inmanencia en el propio devenir, esto es, una expresión de la totalidad que se actualiza a cada instante en tanto que dura.

EL SER-EN-EL-MUNDO DE LA FENOMENOLOGÍA: LA FACTICIDAD DEL ENCUENTRO COMO “GÉNESIS DEL SENTIDO”

Un problema fundamental para la fenomenología es comprender cómo es posible “experimentar”⁴⁷ un mundo. Esta filosofía— o método filosófico— se interesa por la conciencia en tanto que descubridora de un mundo. Merleau-Ponty define la fenomenología como una “filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su *facticidad*.”⁴⁸ Así pues, el primer gran rechazo de la fenomenología es hacia la idea de la realidad como dada por sí misma. Husserl considera que existe una cierta “actitud natural” realista, que consiste en considerar la realidad como situada en un exterior, esperando a ser descubierta. A este respecto considera un primer paso en el método fenomenológico: poner en suspensión esta “actitud natural”, de carácter dogmático, hacia lo real. En esto consiste la *epoché* fenomenológica⁴⁹, en una suspensión— no un escepticismo— de una actitud dogmática hacia la realidad que toma siempre al mundo por supuesto. Para la fenomenología, la experiencia no se constituye en una actitud puramente receptiva, sino que consiste en un proceso de determinación de algo así como un mundo; lo que no hace referencia a ninguna “creación” de un mundo, sino al proceso que hace posible la manifestación de los objetos⁵⁰. Y así, introduce Husserl el segundo paso en el método fenomenológico: la *reducción fenomenológica*⁵¹, que desplaza el interés fundamental sobre “qué” son las cosas hacia el “cómo” aparecen en la experiencia. La fenomenología constituye una perspectiva filosófica que se dirige hacia la experiencia, hacia una conciencia que se encuentra siempre en situación. La noción de *intencionalidad de la conciencia* significa en fenomenología que la conciencia siempre es conciencia de algo, que la conciencia siempre se dirige hacia algo y, en definitiva, hacia un mundo.

⁴⁷ “Experimentar” es un neologismo que la traductora utiliza para traducir el verbo inglés *to experience* en lugar de “experimentar” para evitar una asimilación semántica hacia el término “experimento”. GALLAGHER, S. & ZAHAVI, D., *La mente fenomenológica*, (trad. Marta Jorba), Alianza Editorial, Madrid, 2013.

⁴⁸ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Ediciones Península, Serie Universitaria, Barcelona, 1975, p. 7.

⁴⁹ Cfr. GALLAGHER, S. & ZAHAVI, D., *La mente fenomenológica*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 50.

⁵⁰ Como dice Merleau-Ponty: “La realidad está por describir, no por construir o constituir.” MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Ediciones Península, Serie Universitaria, Barcelona, 1975, p. 10.

⁵¹ Cfr. GALLAGHER, S. & ZAHAVI, D., *La mente fenomenológica*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, pp. 48-56.

Esta preocupación por el modo en cómo se experiencia— se vive— un mundo adquiere una importancia central en el pensamiento de dos de los autores fundamentales de la fenomenología: Heidegger y Merleau-Ponty. Heidegger introduce la idea de *ser-en-el-mundo*, idea que retomará Merleau-Ponty y que continuará expandiendo.

En Heidegger nos encontramos con una concepción del Ser como horizonte de significado desde el que todo ente comparece, desde el que, en definitiva, se determina el ser de todo ente. Esta comprensión del Ser por la que todos los entes le son ya algo se fundamenta en el propio *ser-en-el-mundo* que es constitutivo del ser del *Dasein*⁵². Este *ser-en-el-mundo* constituye la posibilidad de todo “estar frente a algo”; en definitiva, se podría decir que antes de captarme a mí mismo, estoy en el mundo: percibo un mundo como una totalidad de significado. El *Dasein* es apertura a un mundo que siempre es significativo. Es original al *Dasein* la comprensión de un “mundo”, que no quiere decir que venga a comprender un mundo ya dado de una vez para todas como una totalidad de entes que consisten en sí mismos, sino que el *Dasein* constituye una apertura a un mundo que comporta un horizonte de significado. El Ser resulta inseparable de la experiencia de un mundo, igual que el mundo resulta inseparable de esta propia experiencia. *Ser-en-el-mundo* significa, de nuevo, que nada está dado de una vez para todas.

Este *ser-en-el-mundo* significa que el Ser está siempre en situación, en y con un mundo que acontece, y para que pudiéramos hablar de un Todo trascendental dado de una vez para todas— de algo así como una Razón trascendental, incluso— tendríamos que cesar de estar situados y dejar de acontecer. Como dice Merleau-Ponty: “Estamos siempre en la plenitud, en el ser, como un rostro, siquiera en reposo, siquiera muerto, está siempre condenado a expresar algo (hay muertos asombrados, tranquilos, discretos), y como el silencio es aún una modalidad del mundo sonoro.”⁵³

Las articulaciones del mundo son las mismas que las de nuestra propia existencia y se dibujan a través del movimiento de transcendencia del sujeto; por eso, uno mismo resulta inseparable de una visión del mundo. Así, para Merleau-Ponty, la imagen del mundo como objeto (*ob-jectum*) resulta un planteamiento equivocado y un

⁵² Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Madrid, 2014, pp. 76-78.

⁵³ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Ediciones Península, Serie Universitaria, Barcelona, 1975, p. 459.

obstáculo para comprender la subjetividad misma como una visión del mundo. Igualmente para Heidegger el *Ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-Sein*) no designa de ninguna manera una relación de sujeto-objeto, sino la estructura misma de la existencia. “El sujeto de la sensación— dice Merleau-Ponty— no es ni un pensador que nota una cualidad, ni un medio inerte por ella afectado o modificado; es una potencia que co-nace (co-noce) a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él.”⁵⁴ La percepción de la cosa y, en definitiva, la percepción del mundo no resulta una relación sujeto-objeto en la que una subjetividad es afectada por un objeto, sino que es un modo determinado de existencia *en y con* el mundo; una “comunidad”— como dice Merleau-Ponty—. No obstante, no hay que ver aquí una suerte de idealismo en oposición a cualquier realismo, sino que Merleau-Ponty intenta en todo momento de su *Fenomenología* trazar un camino entre ambos; esto es, no se sustituye la certeza del mundo por la certeza del pensamiento del mundo o la significación que yo me hago de él, sino que se descubre mi propio pensamiento, inajenable, en situación, descubriéndome siempre como *ser-del-mundo*.

Ser-en-el-mundo significa que la propia subjetividad— como diría Merleau-Ponty, o el Ser, como diría Heidegger— se constituye a cada momento en la facticidad y viceversa. En definitiva, se trata de extraer aquí, de esta perspectiva fenomenológica del *ser-en-el-mundo*, la idea de que el sentido acontece en nuestra propia existencia, o, en otras palabras, la idea de que nuestra propia existencia es un acontecer de significado en el que la experiencia— y con ella el mundo— adquiere un orden y un sentido. Y, además, el Ser siempre acontece, es el acontecer mismo— ya señaló Heidegger que el tiempo es el marco de comprensión del Ser—, y es el acontecer *de y con* un mundo, una realidad, que significa y re-significa.

Al comienzo, cuando hablábamos de la filosofía del encuentro, veíamos el rechazo filosófico a pensar el Origen como Razón, y veíamos cómo Althusser afirmaba que la Razón nace, o se instaura, tras el acto de toma de consistencia de un mundo o, en definitiva, de una determinada realidad. Merleau-Ponty, igualmente, rechaza la idea de una Razón trascendente respecto del mundo, de la experiencia⁵⁵. La racionalidad nace de perspectivas que se recortan, en un sentido que aparece en la conexión de las

⁵⁴ *Ibid.* p. 227.

⁵⁵ Merleau-Ponty expresa esta idea de forma precisa en pocas palabras: “Nada me hará comprender jamás lo que podría ser una nebulosa no vista por nadie.” *Ibid.* p. 440.

experiencias cuyo centro, o nudo de su relación, somos nosotros mismos. No puede situarse, entonces, la racionalidad en un lugar a parte, como un absoluto transcendental.

“En un acontecimiento considerado de cerca— dice Merleau-Ponty—, en el momento de ser vivido, todo parece moverse al azar: la ambición de fulano, aquel encuentro favorable, una circunstancia local parecen haber sido decisivas. Pero los azares se compensan con el resultado de que esta polvareda de hechos se aglomeran, esbozan una manera de tomar posición frente a la situación humana, un acontecimiento de contornos definidos y del que se puede hablar.”⁵⁶

Estos “azares” o accidentes se asimilan para convertirse en razón, para adquirir una significación. Los azares, las contingencias, los encuentros, se aglomeran y constituyen un *ser-en-el-mundo*. Hay una “génesis del sentido” (*Sinngenesis*)— como dice Husserl⁵⁷. La racionalidad no es una “incógnita” que se dibuja en una existencia separada del mundo, sino que asistimos a ella en cada momento, como conexión de nuestras propias experiencias, como *ser-en-el-mundo*. No obstante, esta “génesis del sentido” no se produce como resultado de un proceso, como aglomeración de partes que, en suma, constituyen una unidad de sentido, sino que es ella misma esta apertura ontológica del *ser-en-el-mundo* que, como veíamos antes con Merleau-Ponty, opera siempre desde la plenitud del Ser: desde la plenitud de la experiencia de un mundo, de un único instante. En palabras de Merleau-Ponty:

“Así como, ya lo vimos, cuando doy vueltas alrededor de un objeto, no obtengo una serie de puntos de vista perspectivísticos que luego coordino por medio de la idea de un solo geometral, no hay más que un poco de *movido* en la cosa que, de sí, atraviesa el tiempo, igualmente, no soy una serie de actos psíquicos, ni tampoco un Yo central que los congrega en una unidad sintética, sino una sola experiencia inseparable de sí misma, una sola cohesión de vida, una sola temporalidad que se explicita a partir de su nacimiento y la confirma en cada presente.”⁵⁸

Esta “experiencia inseparable de sí misma” es la apertura ontológica del Ser hacia un mundo, apertura— instante inagotable— en la que se ordena todo sentido posible, todas las razones. Como veíamos con Althusser, más allá de esta apertura no hay más que una ausencia de Sentido y de Razón.

⁵⁶ *Ibid.* p.18.

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibid.* p. 416.

CONCLUSIÓN

La *filosofía del encuentro* constituye un rechazo a la idea de una Razón trascendente al propio devenir y resitúa cualquier expresión de razón o sentido en la inmanencia del devenir, de la facticidad. Althusser, con su reivindicación de la corriente del *materialismo del encuentro*, se opone a la tradición en la que triunfa una perspectiva que “identifica la filosofía con una función del *logos* encargada de pensar la anterioridad del sentido sobre toda realidad.”⁵⁹ En oposición a esta perspectiva, la *filosofía del encuentro* considera que la realidad, su sentido, se constituye sólo a lo largo, en el recorrido, de una facticidad absolutamente contingente. Como veíamos al comienzo, Althusser extrae del materialismo de Epicuro dos tesis fundamentales: la no-anterioridad del sentido (representada por el vacío) y la contingencia de la facticidad (representada por la desviación). Se puede decir que la tesis— ontológica— fundamental de la *filosofía del encuentro* es que la realidad se constituye en el encuentro contingente de elementos cuya existencia previa, anterior al encuentro, sólo puede suponerse virtual, ilusoria— y sólo *a posteriori*— y que, por lo tanto, no puede considerarse la anterioridad de un Sentido previo al hecho de la propia constitución.

Como hemos visto, cuando Diderot decía “pienso, luego la materia puede pensar” rechaza de un solo golpe cualquier idea de Razón como categoría trascendente y “fija” la noción del pensamiento, del *logos*, al ámbito de su materialismo, en el que se describe un mundo- o una realidad- sujeto a revoluciones, en el que las formas toman consistencia y se disuelven en un movimiento que— como diría Althusser— “es del orden del juego de dados.”⁶⁰ No hay un Orden que gobierne la facticidad de los encuentros que constituyen la realidad en sus distintas formas, sino una sucesión de órdenes que vienen a ser con la constitución del hecho. La *filosofía del encuentro* niega que exista un Orden o un Todo, en provecho de la multiplicidad del *Sentido*. Diderot expresaba esta idea con la máxima: *Rerum novus nascitur ordo*. La apuesta de Bergson por las diferencias de naturaleza, es también una apuesta filosófica por la multiplicidad del *Sentido*. En definitiva, una apertura de Sentido que acontece, que “dura”— como diría Bergson— y que es un *ser-en-el-mundo*: una trascendencia del Ser que se dirige hacia un mundo que sólo en la facticidad, en la experiencia, adquiere un significado.

⁵⁹ ALTHUSSER, L., “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, (ed.) Pedro Fernández Lira, Arena Libros, Madrid, 2002, pp. 32-33.

⁶⁰ *Ibid.* p. 39.

La idea del vacío por el que se interesa Althusser hay que tomarla— como ya se ha advertido al comienzo— desde una perspectiva ontológica: como un vacío previo respecto del Ser que resulta tras el encuentro. Cuando un encuentro toma consistencia se constituye una realidad, es decir, se constituye una atmósfera de sentido, y decir que a esta toma de consistencia le precedía un vacío en el que los elementos tan sólo tenían una existencia virtual o figurada, es decir que el sentido que nace de la toma de consistencia no había existido nunca ni como posible, porque nada del orden anterior podía atisbar en su momento presente nada del sentido que nace con el nuevo orden (*Rerum novus nascitur ordo*); en tanto que tal, constituye un vacío respecto del nuevo orden o sentido. Sólo desde lo presente se puede decir que éste siempre fue posible, cuando se está ya en su propia atmósfera de sentido. Que lo presente, o el orden de lo presente no estaba nunca contenido ni determinado en lo que antes era presente, o en el orden anterior, ilustra aquella idea bergsoniana que veíamos de una totalidad que se actualiza en cada momento; esto es, una totalidad constituida por diferencias de naturaleza. Pero, bien es cierto que Bergson rechaza la idea de la “nada” que nace de considerar al Ser respecto de su no-Ser, como si el acto viniera a llenar su propia ausencia; sin embargo, el rechazo de Bergson es el mismo que el de Althusser: ambos rechazan la negatividad que viene de considerar la pre-existencia de un hecho— su posibilidad— bajo un mismo orden, bajo diferencias de grado, sin tomar en consideración que el hecho se consuma en una diferenciación de naturaleza, en el nacimiento de un nuevo orden— como diría Diderot—, siempre de carácter positivo. El encuentro es— podemos decir ahora— la forma en que es el mundo como totalidad de todos los entes que son; es decir, el encuentro es el modo en que se despliega a cada momento el devenir en una forma nueva cuya *duración* es su propio cambio, y, así, el encuentro es a cada momento la “nada” respecto del siguiente encuentro que, además, no debe entenderse como un momento siguiente, sino como el todo que, en tanto que es, ha sido siempre desde su presente. Para Bergson el encuentro no sería una “nada” respecto del momento siguiente porque considera que el pasado— que contiene para él siempre un carácter ontológico— se actualiza a cada momento en la *duración*, y lo hace diferenciándose, creando diferencias de naturaleza. Althusser no habla de “diferencias de naturaleza” y, por eso, habla de un vacío, de una “nada”, pero utiliza esta idea para ilustrar lo mismo que Bergson: que el devenir transcurre en el cambio, en una diferenciación radical en virtud de la cual no se podría enunciar jamás la anterioridad del sentido de la realidad que se constituye con el encuentro y la toma de consistencia,

es decir, con la consumación del hecho. Para Althusser “no hay toma de consistencia más que bajo la sorpresa”⁶¹, Bergson expresa lo mismo en su idea de una realidad que se crea imprevisiblemente.

La idea de la contingencia queda bien expresada en el carácter imprevisible que Bergson otorga a la constitución de la realidad. Cada momento, cada encuentro, resulta contingente— aunque necesario, como ya se ha dicho— porque en la toma de consistencia se constituye un orden, una totalidad— como veíamos con Bergson—, o una “experiencia inseparable de sí misma”— como veíamos con Merleau-Ponty— que no podría tener nunca una determinación previa, ya que todas las determinaciones se hacen con él y se deshacen con su revocación. En el encuentro, en la toma de consistencia, hay un *ser-en-el-mundo*, una adquisición de sentido, que acontece a la par del acto y que constituye la apertura del Ser a un sentido, o un orden, que nace también a la par, y cuya contingencia expresa únicamente este “a la par” del sentido que elimina de una vez las ideas de Razón, Origen o Fin como principio trascendental.

“¿Es posible— dice Althusser— una crítica más radical de cualquier filosofía en su pretensión de decir la verdad sobre las cosas? ¿Es posible una forma más sorprendente de decir que el *objeto* por excelencia de la filosofía es la nada (*le néant*), la nada (*le rien*), o el vacío?”⁶²

Althusser señala como consecuencia de esta *filosofía del encuentro* que el único objeto que podría darse legítimamente la filosofía es el vacío, la nada, que constituye, en definitiva, la ausencia de la Razón, la anterioridad del Sentido, el Origen, o el Fin, como grandes problemas de la filosofía. Esto no quiere decir que a la filosofía no le quede nada que pensar, que se agote en la propia contingencia de los hechos, o que deba pensar, literalmente, en lo inefable, sino que debe partir ahora desde esta ausencia. Una ausencia que no se define como negatividad, porque se trata de una ausencia absoluta, ontológica. Generalmente, cuando se habla de una ausencia, suele haber en ésta una ligera proyección de aquello que se declara ausente (negativamente)— como en el problema del “no-ser”, o la posibilidad *a priori* que veíamos con Bergson—, pero en este caso la ausencia es absoluta y ontológica porque el Ser, su propia trascendencia, queda anclado en el devenir, dejando una profunda ausencia más allá del mismo (más

⁶¹ *Ibid.* p. 63.

⁶² *Ibid.* p. 40.

allá del encuentro) hacia la que debe dirigirse la propia filosofía sin esperar encontrar en ella un solo rasgo *reconocible*.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

ALTHUSSER, L., “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, en *Para un materialismo aleatorio*, (ed.) Pedro Fernández Lira, Arena Libros, Madrid, 2002.

BERGSON, H., *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1973.

-, *Memoria y Vida*, (ed.) Gilles Deleuze, Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, Madrid, 1977.

DIDEROT, D., *El sueño de D'Alembert*, Compañía Literaria, Madrid, 1996.

-, *Jacques el fatalista*, Gredos, Biblioteca Universal, Madrid, 2002.

-, *Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*, en *Carta sobre los ciegos seguido de Carta sobre los sordomudos*, Pre-Textos, Letras Diferentes, Valencia, 2002.

MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Ediciones Península, Serie Universitaria, Barcelona, 1975.

HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Madrid, 2014.

BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA

DELEUZE, G., *El bergsonismo*, Cátedra, Teorema, Madrid, 1987.

GALLAGHER, S. & ZAHAVI, D., *La mente fenomenológica*, Alianza Editorial, Madrid, 2013

RODRÍGUEZ GARCÍA, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid, 1987.

.